الظاهرة الدينية
من منظور العلوم الاجتماعية

رحمة بورقية

كيف يمكن لنا أن ندرس الظاهرة الدينية وأن نعيش الدين ؟

أعتبر بأن طرح هذا السؤال أمر جوهري في العالم الإسلامي، نظرا لهيمنة المد الإيديولوجي على الخطابات حول الدين. غالبا ما تسود المقاربة المعيارية للدين في كثير من الخطابات حول الدين والتي تكتب داخل المجتمعات الإسلامية. وفي جانب آخر معظم ما ينتج ويكتب حول الدين من منظور العلوم الاجتماعية يكون باللغات الأجنبية. ويعبر هذا المعطى على كون المجتمعات الإسلامية، على الرغم من كونها أنتجت تراثا غزيرا في مجال المعرفة الفقهية والأدبية، فإنها لم تعرف ثورة معرفية كبرى كتلك التي واكبت الثورة الصناعية في أوربا، والتي أدت إلى تطور العلوم الاجتماعية لمواكبة التحولات التي عرفها المجتمع الأوربي. لقد عرفت المجتمعات العربية الإسلامية تراكما كبيرا للمعارف، كما أن تاريخ العلوم ساهم فيه الإنتاج المعرفي للعرب وللمسلمين ؛ غير أنها لم تفرز في تاريخها الحديث، قطيعة معرفية مع النسق التقليدي، يتم فيها التمييز الواضح بين العلم والمعيارية كما عرفتها المجتمعات الأوربية. والمقصود بالقطيعة المعرفية هي بناء

المعرفة العلمية على أسس ومبادئ جديدة تفصلها عن المعرفة التي تبنى على منطق المعيار، تلك المبادئ التي يمكن تلخيصها في الموضوعية والسببية والتفسير والفهم والتعامل مع الظواهر انطلاقا من معقوليتها ومنطقها الداخلي. ويمكن اعتبار الظاهرة الدينية من الظواهر التي تخضع دراستها لهذه المبادئ.

وانطلاقا من هذه الأوليات يصبح الجواب على السؤال : كيف يمكن لنا أن ندرس الظاهرة الدينية وأن نعيش الدين ؟ جوابا بالإيجاب على أساس أن نتخذ الأدوات المعرفية والمنهجية كوسيط وأن ننطلق من التراكم المعرفي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مع وضع المسافة الضرورية بين الذات والموضوع من أجل موضعة[1] (Objectivation) الظاهرة الدينية لدراستها.

ولتناول الظاهرة الدينية تناولا من منطلق العلوم الإنسانية والاجتماعية، لابد من إبداء بعض الملاحظات المنهجية :

1. يجب أن نسجل أن هناك فرقاً بين الدين كإيمان وعقيدة، يدخل المؤمن في الوجدان والعاطفة، والظواهر الدينية كظواهر مجتمعية يعيشها الناس وينتجون حولها طقوساً ورموزاً ويضمنونها دلالات يتم تداولها في المجتمع ويفصح عبرها المجتمع عن منظوره للنظام الاجتماعي وللعلاقات الاجتماعية وللمعايير التي يجب أن تسود فيه. فالمقاربة العقائدية تضعنا في مستوى الإيمان الذي إذا ما أخذ في أبعد حدوده، ومن الداخل، لا يحتاج إلى تفسير. في حين أن المقاربة الثانية تقحمنا في مستوى المعرفة والملاحظة والفهم والتفسير، مع إبراز منطق الأشياء وفهم وظيفة الدين ودلالاته في المجتمع. وكثيرا ما يتم الخلط بين المستويين والمقاربتين لتحل الأولى مكان الثانية، وبالتالي تستحيل مقاربة الظواهر الدينية كموضوع للدراسة والتحليل.

2. عندما يتم تناول الظواهر الدينية من منظور العلوم الاجتماعية، لا يتم القول بالحقيقة أو الخطأ، وإنما يقتضي الأمر إبراز سلسلة من المترابطات بين الظواهر المرتبطة بالظاهرة، ومحاولة تفسيرها وفهم كيفية إنتاج دلالتها. ومن

منظور العلوم الاجتماعية، لا تكون الظاهرة الدينية، أو مذهب ديني، أحسن من الآخر، وإنما كل معتقد إنساني وجب التعامل معه وتفسيره في أبعاده ووظائفه النفسية والاجتماعية والسياسية وفي منطق خطابه.

3. كما أن العلوم الاجتماعية تتعامل مع كل أشكال التدين والممارسات الدينية كظواهر تتجلى في الطقوس وزيارة الأضرحة أو وضع التمائم للتوسل إلى الله... وهي ممارسات تستحق أن تدرس لإدراك مغزاها ووظائفها بالنسبة للناس الذين يؤمنون بها. فكثيرا ما نطلق على بعض الأشكال التي يمارسها الناس شعوذة، أي ممارسة دنيا للتدين وخرقا للتدين الصحيح ؛ غير أن الباحث في العلوم الاجتماعية يعتبرها شكلا من أشكال التدين، و إذا كانت موجودة في مجتمع ما، فوجودها له معنى ويلبي حاجيات الناس إليها.

4. قد تختلف الظاهرة الدينية من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى ؛ وقد تشترك بعض الحضارات في بعض الممارسات والطقوس الدينية ؛ وقد تتعدد أشكال التعبير عن الدين حسب الفئات، باعتبار أن الدين ليس مجرد مجموعة من الشعائر والأركان فحسب وإنما أيضا رؤية للعالم وللمجتمع وللعلاقات الاجتماعية.

من الملاحظ أن الظاهرة الدينية توجد في كل المجتمعات وعبر كل المراحل التاريخية الطويلة وأن الدين والتدين لازم الإنسانية. وإذا نظرنا إلى كل الأديان وإلى كل أشكال التدين في مختلف الحضارات نجد لها كلها خصائص مشتركة منها :

1. الإيمان بحقائق ثابتة. وجود الله والآخرة والأرواح، سواء تعلق الأمر بالإسلام أو المسيحية أو الديانات السماوية الأخرى أو تعلق الأمر بالديانات غير السماوية وبالأشكال الأولية للتدين.

2. وجود طقوس دينية يتم عبرها التعبير عن عبادة الله في كل الديانات. وقد يتفرع دين معين إلى مذاهب تكون لها طقوس خاصة كما هو الشأن

بالنسبة للحضرة والذكر في بعض طقوس الطرق الصوفية، أو في طقوس زيارة الأضرحة، أو الطقوس الشيعية في عاشوراء التي نجد لها أثراً ومقابلاً حتى في المجتمعات الإسلامية غير الشيعية.

3. وجود الكتب المقدسة في كل الديانات السماوية، وفي الديانات البدائية تكون هناك مجموعة من التعاليم شفوية غالبا ما يحتفظ بها رجال الدين أو الرهبان.

4. وجود تجربة تاريخية تجمع الذين يؤمنون بنفس الدين وتشكل إطارا للانتماء.

5. كل الأديان بما فيها الأديان غير السماوية تضع فرقا بين الحرام والحلال وبين المباح وغير المباح.

6. إنتاج مؤسسات لتأطير التدين وتدبير الشأن الديني في شكل هيئة علماء وجوامع وزوايا، أو كنائس ورهبان...

وإذا كانت هذه الخصائص المشتركة بين كل الأديان، فإن كل مجتمع ديني يضفي عليها خصوصيته. كما أن كل مجتمع يحتضنه الدين قد يولد ممارسات تميزه عن مجتمع آخر.

وفي سياق منهجي، وجب اعتبار المستويات الأساسية للظاهرة الدينية لدراستها والتي يمكن تلخيصها في مستويين أساسين :

1. تبرز الظاهرة الدينية في الخطاب الذي يبلوره الناس حول الدين ؛ ويمكن أن يكون هذا الخطاب مكتوبا ومدوّناً وقد يكون شفويا. فمثلا في الدين الإسلامي كل ما كتب في مجال الفقه فهو من إنتاج البشر، وهو خطاب يمكن أن يدرس كمتن بالأدوات الحديثة لتحليل النص لكي يتم تحليل مضمون خطابه وتناصّه. وهناك الخطاب الدعوة المتداول اليوم بالوسائل السمعية البصرية حول الدين، وهو الذي أصبح اليوم متداولا في الأوساط الإسلاموية. ولا يمكن أن ندرس الخطاب الديني دون استعمال المكتسبات المعرفية في مجال اللسانيات الحديثة ونظرية النقد الأدبي وعلم الدلالة ونظريات تحليل النص، وتحليل المحتوى.

2. مستوى الممارسة والطقوس والخطاب الشفوي الذي يرافق ممارسة الطقوس والشعائر الدينية. فالناس يفسرون الدين بخطاب يتم تداوله حول الدين، بحيث يعتبرون شيئا حراما وآخر خلال تبعا لمنظورهم للحلال والحرام، ويقومون بطقوس يضمنونها دلالات مجتمعية تأتي في قالب ديني.

وبالنظر لهذين المستويين هناك من الباحثين الأنتروبولوجين من ميز في مختلف التعبيرات الدينية في المجتمع المغربي بين دين الفقهاء والدين الشعبي، أو ما سماه الأنتروبولوجي ارتيست جلنير في كنابه أولياء الأطلس : Saints of Atlas دين الفقهاء ودين الأولياء[2]. ولقد أبرز هذا الباحث في نظريته حول الأولياء، أن هؤلاء الأولياء يلبون حاجة البوادي إليهم. ونظرا لكون أهل البادية في أغلبهم ليس لديهم إلمام بالكتاب المقدس، القرآن، فهم يتوسطون بالأولياء للتقرب من الله، بحيث كان للأولياء دور كبير في تقريب الدين إلى الذين لا يعرفون القراءة والكتابة. فالتعبير عن التجربة الدينية لا يكون موحدا حتى داخل دين من الأديان نظرا لكون الناس يكيفون الدين حسب رغباتهم وحاجياتهم واستراتيجياتهم الفردية والجماعية. وإذا كانت نظرية جلنير قد شكلت محور نقاش غني في الأبحاث التي تناولت بنية المجتمع المغربي، فإنها تشير إلى المستويين الأساسيين للظاهرة الدينية : مستوى المكتوب ومستوى الممارسة والطقوس.

ولقد كانت الظواهر الدينية موضوعا حضي باهتمام الباحثين المؤسسين للنظريات الكبرى في علم الاجتماع كإميل دوركايم وماكس فيبر، وبرواد الانتروبولوجيا، كل من منطلقه المعرفي. أهتم إميل دوركايم بوظيفة الدين في المجتمع واعتبر أن الأشكال الأولية للحياة الدينية لعبت دورا في ضمان التلاحم الاجتماعي بين أفراد الجماعة التي تتقاسم نفس المعتقد، باعتبار أن الدين منظومة من التعاليم والقيم والطقوس يشترك فيها الناس. وهو الذي قال بأن المجتمعات تقوم بتمييز بين العالم الدنيوي والعالم المقدس.. ويكتسي المقدس صبغة الحقيقة الثابتة في حين أن الدنيوي هو معرض للزوال. وهذه مقولة كثيرا ما نوقشت باعتبارها خاصة بالمجتمعات التي وضعت تمييزا بين الديني

والدنيوي. أما ماكس فيبر فقد ركز على فهم رموز الظواهر الدينية داخل النسق الثقافي للمجتمع. كما ميز ماكس فيببر في نظرته حول السلطة بين ثلاثة أنوا ع المشروعية (مشروعية السلطة) : السلطة الكاريزمية التي تقوم فيها المشروعية على القدرات الشخصية للفرد، والسلطة التقليدية التي تقوم على الدين، والسلطة القانونية التي تقوم على القانون. ويمكن أن نقول أن دوركايم أسس أبحاثه فوق النظرية الوظيفية التي تعتمد على تفسير الظواهر الدينية، وفيبر على النظرية التأويلية التي تسعى إلى فهم الظواهر الدينية داخل المنظومة الثقافية.

ومن هذا المنطق فالظاهرة الدينية كما تتجلى في المجتمع لها أبعاد متعددة، باعتبار أن الفئات الاجتماعية منحت للممارسة الدينية، عبر التاريخ وفي مجتمعات إسلامية مختلفة، معاني تداخل فيها الديني والسياسي والاجتماعي والثقافي. ومن بين هذه الأبعاد :

1. البعد السيكولوجي : طالما يواجه الإنسانُ المجهولَ فهو يؤمن بالدين. فالتيارات التي قالت بموت الدين كالماركسية، لم تفلح في إبعاد الدين حتى في المجتمعات التي تبنت الشيوعية في نظامها الاقتصادي والسياسي والفكري. بل وأن شكلها المتطرف الذي يؤمن بالحقيقة الشيوعية الواحدة وبديكاتاتورية البروليتاريا، أصبح نفسه معتقدا لا يقبل نهجا آخر.

فالإنسان، عبر الدين، يمنح للحياة وللمجهول معنى، ويضفي على العالم المرئي وغير المرئي نوعا من المعقولية داخل النسق الديني.

2. البعد الاجتماعي : للدين وظيفة الحفاظ على التضامن ويشكل إطارا للهوية الجماعية ويقوي الشعور بالانتماء للحضارة المشتركة.

3. البعد الاقتصادي للظاهرة الدينية : تلعب طقوس زيارة الأماكن المقدسة دورا في الرواج الاقتصادي نظرا لاستقطابها للزوار الوافدين عليها. فالحج للأماكن المقدسة وزيارة الأضرحة أثناء المواسم تكون فرصة لجلب الموارد للمنطقة التي توجد فيها. وفي وقتنا المعاصر أصبحت بعض الدول تعمل على تنمية ما يسمونه بالسياحة الدينية.

4. البعد السياسي : قد يكون للظاهرة الدينية بعدا سياسيا عندما يكون الدين أساسا لمشروعية الحكم أو عندما يصبح إيديولوجيا تستعمل وتوظف في خضم الصراع السياسي.

وانطلاقاً من هذه الأوليات المنهجية لتحليل الظاهرة الدينية، لا يمكن أن نفهم العلاقة بين الدين والمجتمع دون إدراك كل هذه الأبعاد التي تجعل الناس يمنحون للدين معاني ووظائف معينة. ودراسة الظاهرة الدينية من منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية، تقربنا من سلوك وتعامل الناس في المجتمع مع الدين؛ وهذا أمر أساسي لفهم الصراعات والرهانات الدينية في المجتمع. ومن المؤسف أننا لم نطور بما فيه الكفاية علم الاجتماع الديني ولا الأنتروبولوجيا الدينية في مؤسسات البحث والجامعات. كما نلاحظ شبه غياب لدراسات وأبحاث تتعلق بمقارنة الأديان لمعرفة ما هي الخصائص المشتركة وما هي الاختلافات.

هناك عدة اعتبارات أصبحت تفرض علينا تطوير العلوم الإنسانية والاجتماعية، لدراسة الظاهرة الدينية من منظور علم الاجتماع الديني :

1. هناك تطور وتحول عرفه مفهوم العلم في المجتمعات الإسلامية في الوقت المعاصر فرضه التطور الذي حصل في العلوم منذ الثورة العلمية التي بدأت مع كبيرنك ونيوتن وجاليله. وإذا كان مفهوم العلم يشمل في الماضي في المجتمعات الإسلامية كل المعارف، بما فيها الفقه والفلك والنحو والطب وغيرها من العلوم، فإننا نشاهد اليوم انفصال الإلهيات (تيولوجيا) عن العلوم التي أصبحت تنفرد بالتسمية «العلوم». ويجب التأكيد على أن هذه الثورة على مفهوم العلم وانفصاله عن الإلهيات التي تحققت مع الثورة الصناعية في أوربا، أطرتها الحركة الفكرية التي بدأت بوادرها تبرز مع النهضة الأوربية، وتقوت مع عصر الأنوار في كتابات فولتير وددرو ومنتسكيو وروسو وغيرهم[3]. فعلى الرغم من ظهور تيارات إصلاحية في عصر النهضة في المجتمعات العربية وما واكبها من إنتاج فكري طرح سؤال تقدم الغرب وتأخر المسلمين، فإنها لم تنتج فكرا يضع

حدا بين الخطابات المعيارية والخطابات العلمية، وبالتالي لم تتأسس تلك النهضة الفكرية على أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل تأسست على المعيارية. ولقد ظلت الكتابات المحدودة التي تنتج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تعيش نوعا من الغربة أمام ما ينتج فيما يسمى بمجال الإسلاميات. بل ويظل العالم ليس هو ذلك الشخص الذي يكتشف اكتشافا، وإنما هو ذلك الذي حفظ النصوص والمتون الفقهية، ليلتبس الفرق بين الفقيه والعالم، وبين الفقه والعلم ؛ ذلك العلم الذي يتوخى المغامرة العلمية لفهم الواقع الاجتماعي والتجارب الإنسانية التاريخية، بما فيها التجربة الدينية. من عواقب هذا المعطى أن الخطاب الأخلاقي هو الذي يسود في الإنتاج الفكري الإسلامي. بل ويهيمن الخطاب الإسلامي المعياري على الواقع الإسلامي التاريخي، وتتشكل تلك الهوة السحيقة بين الخطاب و الواقع.

يبين التقرير عن التنمية العربية لسنة 2003 أن جزءا مهما من الكتابات في مجال العلوم الإنسانية في العالم العربي هي حول الدين. ويمكن أن نضيف لهذا المعطى أن هذه الكتابات غالبا ما تكون محملة بخطاب أخلاقي وتمجيدي حول الذات، يبعد كل فكر نقدي يستهدف المجتمع الإسلامي وتطوره عبر العصور التاريخية. ويترتب على هذا شيوع اقتناع لدى شريحة من الناس أن المسلمين وحدهم قادرين على إنتاج الأخلاق.

2. نظرا لتداخل الظاهرة الدينية في مختلف جوانب الحياة، السيكولوجية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فإن تلك الظاهرة تصبح شأنا عمرانيا على حد تعبير ابن خلدون. ومقاربة العلوم الاجتماعية للظاهرة الدينية هي مقاربة تستحضر كل تلك الأبعاد لإبراز البعد المهيمن في العلاقة مع الدين. كما يمكن للظاهرة الدينية أن تكون خطابا يتجلى فيما يقوله الناس حول الدين. فبمجرد أن ينتج الناس خطابا حول الدين، فإنهم يتركون أثر فهمهم للدين في ذلك الخطاب. ولذلك وجب اعتبار كل ما ينتج من خطاب حول الدين، سواء كان شفويا أو كتابيا، موضوعا يخضع للدراسة وللفهم وللتفسير.

من الملاحظ أن الدين عبر التاريخ لازم كل المجتمعات الإنسانية وأن له قوة وسلطة في كل المجتمعات. فعلى الرغم من بروز ما يسمى بالمجتمعات العلمانية فمازالت للدين قوة حتى في تلك المجتمعات، نظرا لكونها اختارت أن لا ترفض الدين وإنما أن تستفيد من التجارب الإنسانية ومن التراكم العلمي لاستعمال العقل والرفع من قيمته في تنظيم الحياة وتدبير المجتمع.

ونظرا لسلطة الدين على مستوى الفرد والجماعة في كل المجتمعات، فإن الظاهرة تتخذ عدة وظائف في المجتمع. يمكن للدين أن يكون أداة للمشروعية أوللمشروعية المضادة في إطار الصراع حول السلطة. كما يمكن للناس أن يبرروا النظام القائم أو أن يعارضوه باسم الدين. وعلى سبيل المثال فالحركات التي عارضت الأنظمة السياسية باسم الدين كثيرة في تاريخ الإسلام، كالخوارج والحركات المهدوية، والإخوان المسلمين والحركات الإسلاموية المعاصرة.

كما أن المجال الديني هو مجال إنتاج المعنى داخل النسق الثقافي للمجتمع. يتداخل مثلا الديني مع الاجتماعي عبر مراحل حياة الفرد. فالطقوس التي ترافق الفرد من مولده إلى مماته في الثقافة المغربية هي طقوس ينتج عبرها معنى الحياة في المجتمع، بل وتشكل أيضا لحظة لإعادة إنتاج تلك المعاني التي يحرس المجتمع على بقائها. إن طقوس التسمية، والختان، والزواج، والتأبين، كلها طقوس دينية واجتماعية في نفس الوقت، والتي تسمى عند الأنتروبولوجيين بطقوس المرور أو الاجتياز، باعتبار أن الفرد يمر من مرحلة لأخرى. فهي تعمل على اندماج الفرد داخل الجماعة، بحيث أن المولود مثلا لا يكتسب هويته إلا عندما تتم تسميته وذبح الأضحية وإنجاز الطقس. وقد نعتبر أن أهم هذه الطقوس هو طقس الزواج، لأن الزواج مؤسسة لاستمرارية الإنتاج البيولوجي عبر التوالد والإنتاج الاجتماعي عبر التربية. ولذلك يعتبر الزواج عقدا مقدسا في كل الديانات.

من حيث المبدأ، وكما أبرز ذلك عدد من الباحثين الاجتماعيين، أن الدين يعمل على تقوية تضامن الجماعة التي تتقاسم نفس المعتقد. فالهوية الجماعية

والشعور بالانتماء الجماعي وبالتاريخ المشترك يتم داخل كيان اجتماعي واحد، يتقوى فيه الارتباط بين أعضاء الجماعة. إلا أن هذا الرابط الاجتماعي أصبح يتحداه اليوم الواقع الذي يفرق بين الفرق والفصائل والمذاهب الفرعية التي تنتمي إلى نفس الدين. إذا كان التضامن من السهل تحقيقه في المجموعات الصغيرة (قبائل أو عشائر) فإن المجتمعات المعاصرة التي تعقدت، أصبحت تواجه صعوبة الإجماع والاتفاق على فهم واحد للدين، نظرا لتتوسع رقعة الجغرافية التي تسكنها أمة تتقاسم نفس الدين، ونظرا للتداخل بين الديني والمستويات الأخرى المكونة للواقع الاجتماعي. ولذلك نجد أنه في الإسلام، بتوسع الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام، تعددت الجماعات والمذاهب والطرق الصوفية. فدراسة التداخل بين الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتشريح الوظائف التي يمكن أن نجدها للظاهرة الدينية، أصبحا ضروريان لفهم الانصهار والانشطار داخل الجماعة الدينية. وعندما نقوم بهذا الأمر فإننا نخضع الممارسة وتعامل الناس مع الدين للتأمل وللتفكير العلمي.

ونظرا لعدم تجدر الفكر العلمي في نمط التفكير الذي يؤطر الإنتاج الفكري في كثير من المجتمعات العربية الإسلامية، فإننا نعيش على مستوى التعامل مع فهم العالم الذي يحيط بنا اصطداما بين المقاربة المعيارية والمقاربة العلمية، بل ويمكن أن نقول نظرا لتأثير الدين وقوتة على الوجدان، غالبا ما تسود المقاربة المعيارية على المقاربة العلمية. ويمكن لنا أن نبرز هذا التصادم من خلال بعض القضايا.

العلاقة مع التعددية

وإذا انطلقنا من تاريخ الإسلام يمكن لنا أن نقول أن كل هذه الوظائف (السياسية الاجتماعية والثقافية..) تداخلت في التدين كما يعيشه الناس ويفهمونه، لأنها تلبي حاجتهم إليها. ولقد أفرزت تعددا واختلافات في فهم

الإسلام، سواء تعلق الأمر بالتأويل والتفسير على المستوى الفكري أو على مستوى منظور التيارات السياسية، أو فهم عامة الناس. غير أن الخطاب المتعالم ظل يردد مقولة «إجماع الأمة»، وهي مقولة مثالية لا تعكس الواقع المتعدد والمتنوع.

إن مفهوم الأمة والإجماع كمفهومين، كثيرا ما يرددهما الخطاب في المجتمعات الإسلامية، ينتميان إلى المعيارية التي تحلق فوق واقع وتاريخ المجتمعات الإسلامية. وإذا كان كل المسلمين يشتركون في عقيدة واحدة، فإن مذاهبهم وثقافاتهم القطرية والمحلية تفرق بينهم. فالعادات والتقاليد الثقافية تكيف الدين وتعطيه معنى محليا. فإذا ما انطلقنا من النواهي التي يحاط بها جسم المرأة مثلا، فإن المجتمع السعودي يعطي لبعض التقاليد تبريرا دينيا قد لا يمنحه إياه المجتمع المغربي. فمفهوم الأمة التي تضمن كل الأقطار الإسلامية هو مفهوم مثالي وتصور غالبا ما ينفيه الواقع المجتمعي وتجرده التجارب الإنسانية المتنوعة والمتعددة من كل محتوى تاريخي. كما أن البحث المتواصل للوصول إلى الإجماع هو حلم أكثر منه واقعا تاريخيا، بل ويصبح أحيانا ايديولوجيا. ولقد انتقد هذه الايديولوجيا كثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية أهمهم العروي.

قد نعترض بالقول بأنه إذا كان الإجماع متعذرا على مستوى الأمة الإسلامية، فيمكن أن يتم على المستوى القطري أو البلد. غير أن هذا الاعتراض يصطدم هو الآخر بالتعددية السياسية والثقافية داخل القطر الواحد، بحيث تتجلى التعددية السياسية في شكل أحزاب تختلف في منظورها للمجتمع السياسي، والتعددية الثقافية في إشهار الاختلاف الثقافي الخاص بها كما حدث مع الأمازيغية أو الصحراوية مثلا في المجتمع المغربي والتي تشهر اختلافها داخل الفسيفساء الثقافية. لقد أفرزت كل المجتمعات أشكالا من التعددية، بل وأضحت هذه التعددية من سمات العصر الحاضر سواء تعلق الأمر بالأشكال السياسية أو الكيانات الثقافية ؛ ولم يعد الدين وحده قادرا على جمع تلك الكيانات. ومن هذه الزاوية وجب اللجوء إلى العلوم الاجتماعية لمعرفة مكونات

المجتمع و آليات اشتغالها وتفاعلها. يصبح من غير الواقعي و من باب الخطاب المعياري القول بالإجماع أمام التعددية التي تفرزها المجتمعات المعاصرة. وهذا ما يستوجب اللجوء إلى مقاربة تحليلية للعلوم الاجتماعية والسياسية والأنتروبولوجية لفهم ومعرفة آليات الضبط الحديثة لضمان استمرارية الكيانات القطرية. وتبين تحاليل العلوم الاجتماعية أن الدساتير والقوانين أصبحت اليوم تلعب الدور الذي كان للإجماع عندما كانت المجتمعات صغيرة، بحيث أن القانون هو الموحد في فترة تاريخية معينة، ويتغير بتغير الأزمنة وبتحول المجتمع، وأن الدولة اليوم أصبحت مطالبة بتدبير التعددية والاختلافات ولا يمكن لها أن تمحوها.

العلاقة مع الغرب

تحضر المقاربة المعيارية للظاهرة الدينية في الخطاب الذي غالبا ما نجده شائعا حول علاقة المسلمين بالغرب. فكثيرا ما تصدر المقولات والأفكار الجاهزة حول وضع المرأة والحداثة والعلمانية باسم المعرفة الدينة وباسم الإسلام، والتي تحسم بأحكام حول علاقة المجتمع الإسلامي بالغرب. غير أن كل تلك الأفكار والأحكام تحتاج إلى مناقشة فكرية ومعرفية، استنادا إلى المعطيات التي يقدمها العالم المعاصر وإلى مكتسبات وتراكم المعرفة. وقد يكون من عواقب تجاهل تطور المعارف في تخصصات أخرى أو عدم استيعاب مضامين فروع المعرفة الإنسانية، انغلاق المعرفة المعيارية على ذاتها وترديد أفكار ليست لها مضامين تتكئ على الواقع المجتمعي والتاريخي. فالتعامل المعياري للعلاقة مع الغرب، لا يبحث في مكونات العلاقة وفي تناقضات كل طرف، وإنما ينظر إليه من منطلق معيار مفترض خارج عن التاريخ والمجتمع. ويقوم التعامل المعياري على بعض العناصر:

1. وجود تصور للذات الإسلامية و للمجتمع ككل واحد وغير مجزأ، وأن المجتمع الإسلامي النموذجي وجد في الماضي، ومن هنا يطفو فوق السطح الطموح والسعي إلى إعادة استرجاعه.

2. تصور الغرب كآخر غير مجزأ أيضا، وككل موحد، لا تخترقه اختلافات ليكون كيانا معاديا للذات الإسلامية.

لا يمكن تجاوز هذا التصور إلا بتخطي الحاجز المعرفي الذي يحول دون استكمال المعرفة عن الذات وعن الغرب، وذلك بغياب أنتروبولوجيا حول المجتمعات الإسلامية كأساس لمعرفة الذات، بالإضافة إلى غياب تطور معرفة الغرب في العالم الإسلامي. بحيث لا يوجد في العالم الإسلامي تيار معرفي، قد نسميه الاستغراب (في مقابل الاستشراق)، يسعى من منطلق المجتمعات الإسلامية لتشكيل وبلورة معارف حول الغرب.

كل هذه الملاحظات تؤدي بنا إلى القول : إن المجتمعات الإسلامية لا يمكن لها أن تؤسس علاقة مطمئنة مع الغرب دون معرفة متينة للمكونات الاجتماعية والسياسية والثقافية والتكنولوجية للغرب. ومن الملاحظ أن هناك ارتباطا بين التأخر الحضاري ودرجة معرفة الآخر. ألم ترافق استعمار الغرب للبلدان المستعمَرة حركة علمية كان هدفها المعرفة الدقيقة لتفاصيل حياة تلك البلدان ولمؤسساتهم ودينهم وعلاقاتهم الاجتماعية و قيمهم الثقافية ؟ و كانت النتيجة هي أن ذلك الذي نعتبره آخرا، يعرف عن المجتمعات الإسلامية أكثر بكثير مما تعرفه هي عن نفسها. كما أن المجتمعات الإسلامية لم تنتج شيئا يقابل الإستشراق يهدف معرفة الغرب[4].

إن المعرفة المزدوجة للذات وللغرب هي الطريقة نحو تأسيس علاقة مطمئنة مع التاريخ ومع الغرب. كما يجب أن تتأسس علاقة إيجابية مع الغرب على أساس معرفة الذات ومعرفة الغرب[5]. وعندما نقول بالعلاقة الإيجابية فيجب أن تكون علاقة نقدية. والعلاقة النقدية ليست علاقة رفض أو انبهار. وإذا كان على المجتمعات الإسلامية أن تنتج نموذجا لنموها، فإن هذا النموذج لا يمكن أن ينتج

إلا انطلاقا من المعرفة بتجربتها التاريخية وبالوعي أن ما تعيشه هو أمر تاريخي مع الاستفادة من تجارب الغرب. ولن يتأتى ذلك، إلا بالعمل على تطور المعرفة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ودراسة الظاهرة الدينية بمقاربة علمية.

الهوامش

1) مفهوم الموضعة من المفاهيم التي استعملها بورديو في كتاباته المنهجية والابستيمولوجية في علم الاجتماع.

2) انظر : Ernest Gellner; Saints of Atlas. University Chicago Press. 1969

3) يتعلق الأمر بفلاسفة الأنوار ديدرو، روسو ومنتسكيو...

4) في حين أننا عندما نتأمل تاريخ الإسلام نلاحظ أن فترات رقيّه، عرفت إنتاج كتابات حول الديانات الأخرى وعقائدها أهمها كتاب «الفصل والملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسي (456 هـ)، وكتاب «الملل والنحل» للشهرسْتاني (548 هـ). بل وهناك من سار وراء مغامرة معرفة أديان المجتمعات البعيدة عن المجتمعات العربية كأبي الريحان البيروني (440 خـ) في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مذمومة» حول أديان وعقائد بلاد الهند.

5) الفيصل شلق. «الدولة السياسية والدولة الاقتصادية. كيف نستفيد من تجربة دولة آسيا الشرقية». الاجتهاد. بيروت 2002. ص. 9 يكتب» في عام 1773 اتخذ اليابانيون قرارا بالانغلاق عن العالم فطردوا الأوروبيين ووضعوا نهاية للدين المسيحي في بلادهم. وفي العام 1868 تعرضوا لهزيمة مذلة أمام قوة أمريكية صغيرة بقيادة الكومندور بيري، فقرروا الانفتاح على العالم وتقليد الغرب وتبني ثقافته وعلومه».